



## Hagiografia i censura: el cas del *Llibre de la vida i miracles de santa Madrona, i dels sants Celdoni i Armenter*, de Salvador Pons (1594)

### Hagiography and Censorship: the Case of the *Book of the Life and Miracles of Santa Madrona, and of the Saints Celedonius and Emeterius*, by Salvador Pons (1594)

CARME ARRONIS LLOPIS  
arronis@ua.es  
Universitat d'Alacant

**Resum:** Al treball es reflexiona sobre la retirada de la venda, per manament del bisbe de Barcelona Joan Dimes Lloris, d'una obra hagiogràfica: el *Llibre de la vida y miracles de santa Madrona, cos sant de Barcelona, i dels sants Celdoni i Armenter, cossos sants de Cardona*, del dominic Salvador Pons, publicada en 1594. Aquesta interdicció no ha estat gaire atesa, i qui s'hi ha referit ha conclòs que es tractava d'un problema inherent a les veneracions abordades, en considerar que no eren sants reconeguts en l'Església oficial, o a causa de les pràctiques devotes descrites, titllades de *populars*. Tanmateix, a l'article identifique altres aspectes concrets presents al text que no havien estat notats com a problemàtics, i que eren causa habitual de les prohibicions d'obres devotes, com ara la inclusió de contingut apòcrif, és a dir, procedent de fonts desconegudes, en la construcció dels relats. Aquest particular és rellevant, doncs l'obra s'emmarca en un període de plena eferescència en la reescriptura de la matèria hagiogràfica pròpia, amb la finalitat de provar-ne l'autenticitat dels cultes amb criteris d'autoritat i historicitat.

**Palabras clave:** Salvador Pons, hagiografia, Madrona, Celdoni i Armenter, censura, Contrareforma, Joan Dimes Lloris.

**Abstract:** This paper analyzes the withdrawal from sale, ordered by the Bishop of Barcelona Joan Dimes Lloris, of a hagiographic work, *Llibre de la vida y miracles de santa Madrona, cos sant de Barcelona, i dels sants Celdoni i Armenter, cossos sants de Cardona*, written by the Dominican Salvador Pons and published in 1594. This prohibition has been scarcely attended, and it has been explained as a problem inherent to the venerations addressed, considering that they were not recognized saints in the official Church, or related to the devout practices described in the text, considered as popular. However, in the article, I identify other specific aspects present in the text that had not been noted as problematic, and that were usual cause of prohibition of devout works, such as the inclusion of apocryphal content, that is, taken from unknown sources, in the construction of the narratives. This particular is relevant, since the book was written in a period of full effervescence in the rewriting of local hagiographic material, in order to prove the authenticity of the cults with criteria of authority and historicity.

**Keywords:** Salvador Pons, Hagiography, Madrona, Emeterius and Celedonius, Censorship, Counter-Reformation, Joan Dimes Lloris.

DATA PRESENTACIÓ: 10/04/2023 ACCEPTACIÓ: 24/04/2023 · PUBLICACIÓ: 12/06/2023

A hores d'ara, determinades parcel·les de la producció literària de l'edat moderna encara han rebut poca atenció. Una, sense dubte, és la de la producció hagiogràfica de les darreries del Cinccents, ja que escassegen els estudis que se n'han ocupat, bé de manera general, bé d'obres particulars. Tanmateix, és un camp ben interessant, ja que les produccions hagiogràfiques de la primera edat moderna són resultat de la confluència de nombroses inèrcies orientades a la revisió del llegat devot medieval: la reescriptura dels relats d'acord a nous criteris historiogràfics, l'eliminació d'elements apòcrifs, l'esmena de pràctiques devotes que pogueren ser supersticioses, les estratègies de confessionalització latents, l'exaltació dels referents hagiogràfics locals, etc. Tant és així que, si als relats reformats no s'acomplien amb escreix totes aquestes directrius, les obres podien ser retirades de circulació, com de fet, s'esdevingué en més d'una ocasió. I aquest és, precisament, el motiu d'aquest treball: l'anàlisi d'una obra hagiogràfica que va estar interdita. Es tracta del *Llibre de la vida y miracles dels gloriosos martyrs S. Madrona, cos sant de Barcelona, y de S. Celdoni, y Armenter, cossos sants de Cardona*, del dominic barceloní Salvador Pons, publicada a Tarragona el 1594, a les premses de Felip Robert, amb les aprovacions escaients: la dels superiors de l'orde –el prior del convent al que pertanyia Pons i el provincial de l'orde–, i la de l'arquebisbe de Tarragona. Malgrat tot, l'obra va ser retirada de la venda per manament explícit del bisbe de Barcelona Joan Dimes Lloris.

Els motius d'aquesta prohibició, però, han estat poc atesos. A les tres aprovacions prèvies es declarava que no hi havia res al text que contradiguera la fe i doctrina catòlica o els bons costums, ans al contrari. Pau Ginovés, prior del convent de Santa Caterina de Barcelona, l'estimà «saludable i profitosa per a les ànimes, y digna de ser impressa»; Pere Joan Guasch, examinador de l'obra per encàrrec del provincial de l'orde, Joan Vicent, considerà que serviria «de motiu per a que les persones de virtut més alaben al Creador, qui tant admirable se mostra en los seus sants»; i Domingo Pasqual –també dominic–, per encàrrec del l'arquebisbe Joan Terés, jutjà que contenia «sana y cathòlica» doctrina. És a dir, res es percebia, *a priori*, com a problemàtic. I, en conseqüència, l'arquebisbe de Tarragona donà el seu vistiplau: «concedimus facultatem imprimendi in nostra diocessi».

### **L'autor: Salvador Pons (O.P.)**

Tampoc l'autor semblava una personalitat sospitosa sobre qui recelar. De fra Salvador Pons (c. 1547-1620), tenim algunes notícies. Natural de Barcelona, ingressà com a dominic al convent de Santa Caterina màrtir. Gaudí de cert renom a la ciutat, fins al punt que popularment era conegut com «l'apòstol», atés que predicà dasset quaresmes de manera continuada en l'església del Pi (Fernández Luzón 2005: 228). Doctor en Teologia, va estar catedràtic de teologia escolàstica entre 1583 i 1585 a la Universitat. Probablement en aquells anys gaudí de la confiança del bisbe Joan Dimes Lloris, ja que actuà com a «magister ex commissione Reverendissimi Episcopi Barcinonæ», és a dir, per encàrrec seu, actuà d'examinador de diverses obres per concedir-ne la llicència de publicació.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Com ara *De figuris et grammaticis et rhetoricis compendiaris tractatio* de Jaume Felip Gibert (Barcelona, 1586), o la publicació

Escrigué diverses obres orientades a l'edificació del públic general. La primera d'elles és l'*Exposició sobre el Psalm Miserere mei Deus de David, ab un tractat del Sagrament de la penitència* (Barcelona, 1592), que dedicà al bisbe de Barcelona Dimes Lloris; segons Pons declarava al pròleg, hi mancaven tractats de confessió en la llengua del poble. Com ja hem vist, també es preocupà per exaltar les devocions locals, i abans de l'obra que ara ens ocupa, escrigué el *Llibre de la vida i miracles de santa Eulàlia, patrona de Barcelona, y de sant Ramon de Penyafort del orde de Predicadors* (Barcelona, 1593);<sup>2</sup> el sant dominic, però, encara no havia sigut canonitzat oficialment, ja que pujà als altars en 1601. Com recorda Torres (2014: 84), precisament cal entendre el text com a part de la campanya local engegada per donar suport a la canonització d'un sant natural de la ciutat. De fet, a l'obra oscil·len els títols amb que se'l refereix, ja que tant se l'apela sant, com mestre fra Ramon o lo gloriós pare Ramon. L'obra finalitza amb el prec perquè el procés de canonització concloua prompte amb èxit, i amb l'explicació de per què localment ja se'l venera com a sant als monestirs dominics de la província d'Aragó, per singular llicència del papa Pau III (Pons 1593: 60-61).<sup>3</sup>

La tercera i última de les seues obres és la que ens ocupa, dedicada principalment a santa Madrona i als sants Celdoni i Armenter, encara que s'hi inclouen notícies d'altres sants, com Fructuós, Eulogi i Auguri, les relíquies dels quals es custodiaven juntament amb les de la santa màrtir. L'obra, per tant, com la dedicada a Eulàlia i Ramon de Penyafort, sembla respondre a dues motivacions latents: a l'esforç per vindicar i difondre els cultes locals, i a la voluntat de demostrar l'autenticitat de les relíquies d'aquests sants custodiades a territori català.<sup>4</sup> Cal notar, a més, que en aquesta ocasió no es tracta de sants *naturals*, doncs tant Madrona, com Celdoni i Armenter, són sants màrtirs d'origen forà; el seu culte es fonamenta, doncs, en la veneració existent a la zona per llurs relíquies.

### **L'obra: El *Llibre de la vida y miracles de santa Madrona, i dels sants Celdoni i Armenter***

L'obra, tal i com es presenta al títol, està dividida en dos tractats, cadascun dels quals dedicat a l'enaltiment d'una devoció molt arrelada en la pietat local: el primer, a la devoció a la verge santa Madrona, les despulles de la qual es custodiaven a l'època a Montjuic (ff. 1r-31v), i el segon, als

---

d'una declaració d'Enric III de França, *Declaración del rey de Francia contra los luteranos que se han retirado a Sedan, laments y otras tierras de la Lamuza, pertenecientes al duque de Bouillon* (Barcelona, Pedro Malo: 1587) (Expósito 2014: 226-227).

<sup>2</sup>El text havia estat aprovat pel jesuïta Pere Gil, mà dreta del bisbe Lloris; incloïa una «sparsa» o poesia de Francesc Calça, professor també de l'Estudi General, i estava dedicat a Lluís Ramon Folch i de Cardona, comte de Prades (Torres 2014: 84).

<sup>3</sup>Sobre aquest privilegi, vegeu Dilla (2017: 90-93).

<sup>4</sup>També la vida de santa Eulàlia conclou, precisament, amb un al·legat a favor de l'autenticitat de les relíquies de la màrtir custodiades a la ciutat, en oposició a les conservades a la ciutat italiana d'Asti, on defensaven que eren d'aquesta santa: «Del que avem dit se col·legex clarament quant poch fonament y rahó tenen los de la ciutat de Ast, en lo Piamont, de donar-se a entendre tenen ells allí lo cos de sancta Eulària» (Pons 1593: 18v).

sants cavallers Celdoni i Armenter (ff. 35r-96v), les relíquies dels quals es veneraven a Cardona. A l'obra, però, es tracten també altres devocions, com veurem.

Després de les aprovacions preceptives, descrites més amunt, apareixen unes composicions de lloança a Salvador Pons i a la seua obra, signades per l'humanista Francesc Calça: la primera en llatí (f. [4]r), i la segona, un sonet, en català (f. [4]v). En totes dues es lloa l'esforç de Pons per enaltir la glòria d'aquests sants, dels quals es diu que hi ha molt poca informació: «Però sabem d'aquells molt pocs <sic> llur ser / per quant atart d'ells cos alguna 's diu / y scrits d'aquells a penas ne tenim», una queixa que trobarem sovint a les hagiografies reformades.<sup>5</sup>

S'hi inclouen després dues epístoles proemials, la primera, adreçada a la dedicatària de l'obra, «la il·lustríssima y excel·lentíssima señora donya Joana de Aragó y de Còrdova, duquesa de Cardona y de Sogorbe» (ff. [5]r-[8]v), i la segona, al lector (ff. [9]r-[10]v). En aquestes dedicatòries Pons declara els motius que l'han mogut a enllestir el volum. En l'epístola dedicada a la duquesa de Cardona recorda com aquesta dama li pregà la redacció de l'obra, petició que ha volgut atendre per dues raons fonamentals: en primer lloc, perquè declara que és «pública fama» que «aquestos nobles y gloriosos màrtirs [Celdoni i Armenter] són del linatge de la excel·lentíssima duquesa de Cardona, donya Francisca Manrique», àvia de l'actual duquesa; i, en segon, inclou també la vida de la màrtir grega perquè podrà ser un «exemplar y espill de dames y donzelles, en recolliment, devoció y virtut» (f. [8]r). Les motivacions exposades a l'epístola al lector són complementàries, i pretenen justificar la coherència de l'obra, atès que es declara que els sants reunits són «specials advocats per a la conservació dels fruïts de la terra», ja que els sants cavallers eren tinguts per especials protectors dels «sembrats y los fruïts», protegint-los de la tempesta i la pedregada, i la màrtir grega era considerada «particular advocada de la pluya», en cas de sequera (f. [10]r). A més, una obra d'aquestes característiques, on s'aplegaven diverses vides de sants, permetia estendre aquestes veneracions més enllà de l'àmbit estrictament local, puix permetia a

los de lluny y de les montanyes, entengan la valor y santedat de nostra Madrona, y nosaltres també conegam de quanta importància y estima sien los gloriosos cossos sants de Cardona, per a que los uns y los altres nos sapiam valer y aprofitar de tan grans valedors y intercessors davant Déu (f. [10]r-[10]v).

Tot seguit s'inicia pròpiament el tractat dedicat a la vida i miracles de la màrtir, que es compon de sis capítols. D'aquests, el primer narra la vida i martiri (ff. 1r-6r), i el segon, explica l'arribada miraculosa del cos sant a Barcelona (ff. 6v-9v). Aquests capítols són certament rellevants, ja que Pons presenta una versió lliure que revisa el relat medieval més difós.<sup>6</sup> A la narració medieval local,

<sup>5</sup> Aquestes lamentacions seran, per exemple, ben habituals, en el santoral del dominic Antoni Vicenç Domènec (1602). Sobre la qüestió, vegeu Arronis (2022: 210).

<sup>6</sup> El relat medieval es pot llegir al capítol «La vida de santa Madrona, verge i màrtir», del *Flos sanctorum* publicat el 1524 a Barcelona per Carles Amorós (ff. 266r-267r), i reeditat sense canvis significatius el 1547 pel mateix Amorós, i el 1575,

Madrona es presentava com una òrfena barcelonina que, sota la protecció del seu oncle benestant, es traslladà a Roma, on conegué les comunitats cristianes clandestines, i aprengué a venerar el crucifix. Rere la seua conversió, fou acusada per les autoritats i, després d'un interrogatori, en què no renega de la seua fe, finalment fou empresonada i assotada en tres ocasions, fins que morí martiritzada. Tot seguit es relatava el retorn miraculós de les seues despulles a la terra nadiua: el rei de França –sense cap especificació–, malalt de febres, reclamà el cos de la santa atesa la seua fama miraculosa, però, a causa d'una tempesta, la nau arribà a la costa de la Ciutat Comtal, on la tempesta finà, el que fou interpretat com un senyal diví que indicava el destí on havia de reposar el cos sant. Tanmateix, els martirologis, com el de Beda, ampliat per Adó de Tréveris o el Martirologi d'Usuard, relataven una vida de santa Madrona diferent, i aquesta esdevingué la versió autoritzada després de Trento. De fet, ja el breuari del bisbe de Barcelona Guillem Caçador, publicat el 1560, incloïa aquesta versió continguda als martirologis (ff. 351v-352r), segons la qual Madrona era una jove de Tessalònica que entrà al servei domèstic d'una vídua gentil; com Madrona anava sovint a l'església dels cristians a orar secretament, cada vegada que la vídua ho descobria, l'assotava, el que succeí fins a tres ocasions, ja que, a la tercera, morí. Com veiem, només la causa del martiri, per flagel·lació, és coincident en les dues versions dels relat, perquè les peripècies de la seua vida són ben diferents. S'esdevé, però, que Salvador Pons volgué superar aquestes discrepàncies, i al seu relat intentà fer encaixar el relat medieval local amb les notícies arrellegades a les fonts autoritzades. Així, presentà Madrona com una jove de Tessalònica –ja no de Barcelona, com al relat local–, però sí òrfena, i que sota la protecció del seu oncle es traslladà a Roma, on conegué les comunitats clandestines de cristians, i on es convertí al cristianisme. I, tot seguit, enllaçà amb el relat dels martirologis: «Després tornant-se a la sua ciutat de Thesalònica, se asentà per criada de una senyora, la qual era viuda y molt rica» (f. 3v), a les mans de la qual trobà el martiri.

El segon capítol, dedicat a la narració de l'arribada de les relíquies, atenent al relat de la santa que s'ha conformat, necessita, per tant, d'una major justificació, doncs ja no es tractaria, com en el relat medieval, del retorn del cos sagrat al lloc d'origen, puix ara es tracta d'una màrtir d'origen grec. Per aquesta raó, Pons construeix un llarg argumentari recordant «quant incomprehensibles sien los judicis de Déu», que, malgrat l'origen llunyà de la santa, ha volgut «que lo cos (...) fos portat a Barcelona, per a que mitjançant los seus mèrits tinguessen los barcelonins tant gran confiança ab Déu» (f. 8r).<sup>7</sup> Després aprofita el motiu del relat medieval que refereix com uns cristians francesos –ara sense cap al·lusió a un hipotètic rei– s'haurien interessat per posseir el cos miraculós de la santa; tanmateix, una forta tempesta portà la nau fins a les costes de Barcelona, on la tempesta cessà, el que s'interpretà com un designi diví que indicava el lloc on el cos de la màrtir havia de reposar.

---

per Eulàlia Montpesada i Jaume Cendrat.

<sup>7</sup> Argumenta, per exemple, que Crist, sent de Nazaret, obrà miracles en Cafarnaüm, és a dir, fora de la seua terra, «per la bona disposició que avia en los ciutadants de Capharnaüm»; es desprén, per tant, que els catalans haurien rebut aquest cos sant com a premi de Déu.

El tercer capítol està dedicat a «les meravelles que obra Déu per mèrits de la sua esposa Madrona, especialment en enviar aigua a sos devots en temps de necessitat» (ff. 9v-15r). S'hi recorda la particular protecció que la santa ofereix contra la sequera, i es relaten alguns episodis cronològicament molt propers a la data de redacció de l'obra, doncs els miracles haurien esdevingut en 1593 i 1594, després de fer solemne processó per demanar la intercessió de la santa contra la sequera:

Y axí, dins breu temps, per intercesió de la santa, se alcança prest la pluya tant desitjada. (...) Aquest any de 1594, la portaren a 21 de Abril, que fonch dijous, y lo diumenge següent se posà a ploure dos vegades, però més copiosament a 2, 3 y 4 de maig. Y han vist los antichs ploure lo mateix die que la portaven, o lo endemà (ff. 10v-11r).

S'aprofita el capítol per recordar la gran devoció existent al poble de Barcelona per la santa, i com el Consell de Cent se n'ha fet sempre ressò, per exemple en 1588, quan possibilità el trasllat de les seues relíquies a una arca nova, molt més luxosa. De fet, convé no oblidar que la santa fou proclamada copatrona de la ciutat el 1564 per manament del Consell de Cent, per enaltir així la veneració existent a la ciutat per aquesta màrtir, considerada també especial protectora dels navegants (Fariás 2017: 71, 73).

Al capítol quart es relaten altres miracles, que són, com els anteriors, convenientment introduïts segons els dictàmens tridentins, recordant que és Déu qui atorga la gràcia, i els sants, només mitjancers: «De les gràcies i mercès que ha atorgades lo Senyor a la sua esposa Madrona per als seus devots» (ff. 15r-19v). Aquesta no és una qüestió menor. Als relats reformats es tingué molta cura per atallar les crítiques d'idolatria que sovint es vessaven per aquest tipus de devoció, pel que es recordava en tot moment que els sants només són instruments de Déu, i així s'esdevé també en aquest cas. Els miracles narrats, a més, inclouen dades que proven l'autenticitat, com ara el nom i ofici dels beneficiats, o la data i el lloc dels fets «Dia de S. Catherina, a 25 de noembre, l'any 1586, en Barcelona, lo artiller del baluard de mitgjorn, nomenat mestre Juan Benús (...)» (f. 18r); «En la mateixa ciutat, en lo any 1574, succeí que un minyó, fill de mestre Francesch Arbusies, calçater, en lo primer diumenge, que era 4 de juliol, jugant lo dit minyó caygué del camí cerca de trenta pams (...)» (f. 18r-v).

El capítol cinqué està dedicat als altres tres sants les relíquies dels quals es custodien juntament amb les de Madrona: el bisbe de Tarragona sant Fructuós, i els seus diaques, Eulogi i Auguri (ff. 19v-27r). En aquesta narració no hi ha variacions significatives respecte d'altres versions, i de fet, el relat es basa en fonts reconegudes citades convenientment (martirologi d'Usuard, cròniques, com la de Francesc Tarafa, un himne de Prudenci, etc.). Pons, però, no explicita com s'ha esdevingut el trasllat de les relíquies a Montjuic, atés que els sants foren martiritzats i soterrats a Tarragona, «junt a l'església que ara és de sant Fructuós» (f. 26v); només recorda que és una circumstància molt convenient, atés que també aquests sants, com Madrona, són tinguts per especials advocats de la pluja. La custòdia de les relíquies d'aquests màrtirs, però, era una qüestió debatuda, ja que també altres seus declaraven posseir-les, com la seu de Manresa o, principalment, el convent benedictí de San Fruttuoso de Capodimonte en Camogli (Liguria), on, segons les cròniques, el bisbe Pròsper

de Tarragona les hauria traslladades en fugir de la invasió islàmica de Tarragona. De fet, altres hagiògrafs coetanis, com el jesuïta Pere Gil, es mostraven crítics amb les relíquies conservades a Barcelona, que les consideraven menors:

Francisco Taraffa en la Crónica de España (...) diu que los ossos de St. Fructuós, y Eulogio y Augurio estan en Barcelona, en la iglesia de Sta. Madrona. La veritat de assò és que la major part de las reliquias estan en dit monestir de St. Benet cerca de Génova, y unas pocas cendras ab molt pocas reliquias dels ossos de dits Sts. estan en la iglesia de Sta. Madrona en una cayxeta molt petita (...). Yo so estat informat dels dos monestirs (...) y crec que esta és la veritat que tinc escrita (Gil 1600: f. 19v).

El darrer i últim capítol dedicat a santa Madrona, el sisé (ff. 27v-31v) –com el tercer–, dona compte de la gran devoció que el Consell de Cent sempre ha professat per aquesta màrtir, i com ho han manifestat en diverses edificacions per donar-li glòria. Pons hi refereix una devoció que «verdaderament és cosa digna d’admiració», i es desfà en lloances al Consell.

El segon tractat també s’obri amb unes breus peces introductòries, ara dedicades als cavallers màrtirs sant Celdoni i sant Armenter: la primera, en llatí, obra de Joan Baptista Tolrà, doctor en Medecina (f. 32r); i les altres cinc, tres en llatí (ff. 32r-33v) i dos sonets en català (f. 34r-v), firmades per Domènec Marià, doctor en Teologia.

El primer capítol de l’hagiografia es dedica a presentar el llinatge dels sants (ff. 35r-39v). Pons es fa ressò de la tradició medieval que considerava que els cavallers Celdoni i Armenter eren dos dels dotze fills màrtirs de sant Marcel i santa Nònia, també màrtirs, i que la tradició hispànica feia originaris de Lleó. Aquesta genealogia era defensada per alguns historiadors, com per exemple Lucio Marineo Sículo, que Pons cita al text.<sup>8</sup>

El capítol segon és el que pròpiament narra la vida i, sobretot, el truculent martiri dels cavallers, que patiren tota sort de turments fins que foren finalment degollats a Calahorra (ff. 40r-47r). També en aquest capítol torna a defensar l’origen lleonés dels sants, en contra del que opinaven alguns erudits, com Antonio de Nebrija, comentador de Prudenci, que afirmava que, a més de martiritzats, també havien nascut a Calahorra (f. 41v).

El capítol tercer és especialment important per a les motivacions de l’obra, és a dir, per legitimar l’autenticitat de les relíquies custodiades a la vila, atés que s’ocupa de la «Traslació dels cossos sants del lloch de Sallers a la vila de Cardona» (ff. 47r-57v). Pons comença justificant la pràctica de «los antichs de transferir y mudar los cossos dels difunts de un lloch a altre, y açò per a honra y veneració de aquells» (f. 47r). El dominic fonamenta l’autenticitat de les relíquies de Cardona en l’existència d’un acta de translació de 1399 signada per notari, segons la qual, per manament del comte Joan Ramon Folc de Cardona, aquestes foren portades des de l’església de Cellers (a la Segarra) fins

---

<sup>8</sup>Sobre aquesta tradició, vegeu González Blanco (2000: 372-374).

a l'església de Sant Miquel de Cardona. Hi relata tots els detalls del trasllat, inclosos els noms propis de les persones que hi intervingueren.<sup>9</sup> Més avant, també transcriu una acta que explica les donacions que, a començaments del segle XV, feren els avis de l'actual duquessa de Cardona, com ara «una caixa de argent» per custodiar les relíquies dels sants màrtirs «perquè més sien honrats i venerats» (f. 53r), procés que també és minuciosament explicat. La narració meticulosa d'aquests episodis, contrasta, en canvi, amb el poc rigor amb què explica, prèviament, per què les relíquies del màrtir es trobaven a Cellers. La profusa citació d'autoritats, o el recolzament en documents notariais que hem vist en altres punts de l'obra, és ací escàs, i Pons es fa ressò dels «diversos parers» que explicarien aquesta circumstància:

Alguns volen dir que los gloriosos màrtirs eren molt amichs del senyor de Sallers, y axí fugint dels jueus saltaren ab sos cavalls en la terra de Sallers, de una montanya a altra, y ab un salt passaren més de docenes passes, segons vuy dia se veu en les pitjades dels cavalls que resten en perpètua memòria esculpides en la terra (...) y com lo senyor de Sallers los fos tant afectat (...) feu diligències en aver los cossos sants. Altres, emperò, segons refereix lo venerable pare mestre Pau Bells (...) diuen que aquestos sants gloriosos estigueren dins de un pou (...) traqueren los cossos sants, los quals aportà una comptessa a Sallers, que alesores era dels comptes de Cardona (...). Pogué aver casat los grans de Castella algunes de ses filles ab algú dels que alesores eren comptes de Cardona, donaren en dot los gloriosos sants. (f. 48r-v).

Com es comprova, aquests *parers* són llegendes apòcrifes sobre les quals formula conjectures. En realitat no s'hi compta amb cap element de judici, documental o arqueològic, que permeta afirmar res en relació a la suposada arribada de les relíquies a Cellers (Galera 2000: 23), i Pons intentà superar el silenci de les fonts fent-se ressò d'aquestes notícies apòcrifes.<sup>10</sup> D'altra banda, aquest capítol contrasta amb el parer exposat per altres hagiògrafs coetanis, com, novament, el cas de Pere Gil, que en ocupar-se d'aquests sants afirma que: «las relíquias estan en molta veneració en la iglésia cathedral de Astorga (f. [II] 10v)».<sup>11</sup>

Gran part dels capítols successius estan dedicats a narrar els miracles «que ha obrat Déu omnipotent per medi de aquestos sants» (f. 58r); a alguns capítols s'agrupen per tipologia, per exemple al capítol

---

<sup>9</sup>Tanmateix, omet qualsevol al·lusió a la polèmica generada per aquest trasllat, ja que es feu sense la llicència legítima de les autoritats eclesiàstiques, raó per la qual els personatges implicats, tant el comte Joan de Cardona, com els habitants de la vila, foren excomunicats; uns mesos després, però, foren absolts (Galera 2000: 33).

<sup>10</sup>Segons Galera (2000: 18-19, 23), el culte per aquests màrtirs fora de Calahorra probablement s'estengué a partir del segle VIII, quan s'escrigué la seua passió, a través del camí de Sant Jaume, i arrelà a un possible nucli d'eremites de Cellers entre els segles IX i X. Aquest intent de Pons per superar el silenci de les fonts no és exclusiu; en altres treballs m'he referit a les principals estratègies emprades pels primers hagiògrafs posttridentins per legitimar les devocions locals davant el silenci de les fonts o les notícies apòcrifes. Vegeu Arronis (en premsa).

<sup>11</sup>Gil no declara l'autoritat que segueix per fer tal afirmació; tanmateix, la majoria dels hagiògrafs posttridentins convenien a situar les relíquies dels sants a Calahorra, o a Santander —on es custodiarien els seus caps— (Galera 2000: 23).



quart es narren miracles obrats «en los endemoniats» (ff. 58r-61v); però a la resta de capítols, des del cinqué fins al desé (ff. 62r-81v), es relaten miracles ben diversos: salvació de caigudes, curacions, remeis a l'esterilitat, etc. Com hem vist abans en el cas de Madrona, també ací els miracles són introduïts sempre recordant que és Déu qui obra la gràcia, i els sants, només intercessors. A més, a cada miracle també s'indiquen els noms, llocs i dates necessaris per demostrar-ne l'autenticitat:

a 6 del mes de Janer, dia que era dels tres Reys, en l'any 1543 (...), en Juan Altemís, fuster, habitant en Cardona, fill de Pere Altemís del mas de Altemís, del terme y parròquia de sant Juan de Bargús, de l'oficialitat de Cardona y del bisbat de Urgell, a la hora que fonch acabada la missa matinal (...) (f. 66v).

En lo any 1580, en lo mes de Mars, Anna Solsona, sastressa, muller de mestre Blay Solsona, habitant en Cardona, tenie un fill anomenat Pau, al qual ya l donaven per mort, pequè no mamave ni prenie res (...) (f. 81r).

O, fins i tot, s'hi aporten les declaracions jurades dels testimonis:

Yo, Armenter Sunyer, de la vila de Cardona, prevere, afirme y fas testimoni de les sobredites coses, tenint Déu davant los ulls, mitjansant jurament sobre los quatre sants evangelis davant mi posats, y ab la mia mà dreta corporalment tocats, die y any sobredit (f. 66r).

El capítol onzé (ff. 81v-84v), en canvi, es dedica a narrar «la especial gràcia que ha donat Déu als màrtirs de Cardona en ser advocats contra la pedregada, en defensar los sembrats, les vinyes, los arbres y les plantes». A més de miracles, es relaten els senyals prodigiosos que els presagien, esdevinguts en ocasions sobre les relíquies, o sobre l'església que les custodia:

altres vegades senten-se soroll en los cossos sants dins la caxa, y és senyal de cessar la tempestat, però açò no u senten tots, sinó alguns minyons y aquells que són tan ditchosos que en aquell punt se troban en gràcia del Senyor. Y moltes altres vegades, en les nits quant hi ha tempestat, també aparexen unes llums a modo de unes coronas de foch, y aquestes ab cert ruydo que fan se posen per les relíquies (...) (f. 84r-v).

Els últims dos capítols ja no estan dedicats als cavallers màrtirs, sinó a enaltir la vila de Cardona: en el capítol dotzé recordant les «moltes altres precioses relíquies que ha donat Déu a la insigne vila» (ff. 85r-88r); i en el tretzé, descrivint l'església santuari «intitulada Nostra Senyora del Miracle» (ff. 88r-96v). Abans d'introduir l'elenc de les relíquies custodiades, Pons recorda el profit de venerar els cossos sants, per fer «memòria y recort perpètuu d'ells» (f. 85r), i perquè a través de la seua veneració «atorga a sos devots innumerables mercès, deffensant-los de molts perills y deslliurant-los de molts mals» (f. 87r), és a dir, arguments típicament postridentins orientats a contrarestar els atacs protestants contra la intercessió dels sants i el culte a les relíquies, i per fomentar la veneració entre els catòlics. Segons Pons, entre d'altres, a l'església del castell dels ducs de Cardona hi havia

una espina de la corona de Crist, que «cada any, lo dijous sant, obra lo Senyor en ella, perquè al punt de la mitja nit, que la mostren, se torna tota vermella» (f. 86r), i una fusada de les que filava la Mare de Déu. També s'hi custodiava el «sagrat cap de sant Sebastià tot sencera», el «cap del gloriós màrtir sant Vicens», l'«hàbit del seràphic pare sant Francesch» i una costella de santa Angés (ff. 86r-87r). Pel que fa al santuari del Miracle, Pons relata la història que motivà la seua construcció, i ho fa, segons declara, a partir del document notarial –que ha tingut alguns dies en son poder– i que dona fe de l'aparició de la Mare de Déu al pastoret «Jaumet, de edat de uns nou fins en deu anys» (f. 89v). Explica les característiques del lloc, i narra alguns dels miracles esdevinguts per intercessió de la Mare de Déu.

A la fi de l'obra apareixen dues taules, cadascuna corresponent a un tractat, però no són taules de capítols, sinó de «les coses lloables y dels miracles continguts» en cadascun d'ells. I, en darrer lloc, una taula amb les referències bíbliques citades, ja que cada episodi es glossa i es posa en relació amb passatges de les escriptures, un altre tret diferencial de l'hagiografia *reformada* postridentina.

### Causas de la prohibició

Una vegada exposat el contingut, i descrites les característiques principals de l'obra, convé reflexionar sobre les possibles causes que motivaren la interdicció del text per part del bisbe Dimes Lloris. A aquesta prohibició es va referir Fernández Luzón (2003 i 2005) en ocupar-se de la figura de Salvador Pons. En primer lloc, Fernández Luzón (2005: 229) interpretà que els sants protagonistes de l'obra, Madrona, Celdoni i Armenter, eren sants populars celebrats en el calendari litúrgic, però no reconeguts per l'Església tridentina, mentre que, en canvi, sí que ho eren Eulàlia i Ramon de Penyafort, els protagonistes de l'altra obra hagiogràfica que escrigué, i que no tingué cap tipus d'interdicció. Seguint aquesta premissa, conclou que

examinado el contenido de la obra, el prelado [el bisbe Dimes Lloris] juzgó inconveniente la forma en que Salvador Pons trataba el culto a los santos populares, y decidió retirarla inmediatamente de la circulación usando de sus atribuciones en la censura *a posteriori*, de la que suele creerse erróneamente que era competencia exclusiva de la Inquisición (Fernández Luzón 2005: 229).

Tanmateix, convé revisar aquesta conclusió, atés que tots tres sants, Madrona, Celdoni i Armenter, són sants totalment reconeguts per l'Església tridentina, i, de fet, estaven inclosos al martirologi romà reformat, com també als breviaris de la diòcesi. No es tracta, per tant, de «sants populars» no reconeguts o acceptats. En canvi, Ramon de Penyafort, com he recordat més amunt, encara no havia estat oficialment canonitzat en la data de publicació del text (1593).

En la mateixa línia, i fent-se ressò d'aquestes consideracions, Torres (2014: 84, nota 26) explica la prohibició de la venda de l'obra a la diòcesi per les pràctiques devotes descrites per Pons, ja que s'hi expliquen particulars com ara que santa Madrona curava la malaltia de les febres a tots aquells que

s'estiraven en un llit «que està bax del cos de la santa» (f. 16r); o es defensaven proteccions particulars, com ara que santa Apol·lònia curava el mal de queixal, etc. Encara que, a ulls actuals, la pràctica de l'ús del llit de la santa podria ser considerada supersticiosa i susceptible de ser reprovada, no ho era si es presentava degudament, posant de manifest que els sants eren els mitjancers a través dels quals arriba als fidels la gràcia de Déu, i que el culte a llurs relíquies –on també cal incloure els objectes que es considerava que els pertanyeren–, eren especials objectes de culte. I el mateix s'esdevé amb l'especial protecció que els sants oferien davant determinats mals o malalties, doncs eren intercessions admeses, tolerades i promogudes per l'Església tridentina, i ben presents als santorals reformats, sempre que es recordara que només de Déu s'obté la gràcia, com de fet, s'esdevé en aquest cas i he mostrat més amunt. Recordem que en el Decret emanat de la Sessió XXV del Concili, de 3 i 4 de desembre de 1563, sobre la invocació, veneració dels sants, i de les sagrades imatges, es refermà el poder intercessor dels sants, i la conveniència de venerar-los, també a través del culte a llurs relíquies, per obtenir d'ells especial protecció.<sup>12</sup> Si aquestes qüestions foren de veritat les més problemàtiques del text, moltes més obres hagiogràfiques coetànies hagueren estat retirades de la venda.

D'altra banda, però, el mateix Fernández Luzón, en una versió anterior del mateix treball, havia explicat que «la interdicción episcopal se basaba en el hecho de que el autor se había atrevido a escribir sobre la vida y milagros de los beatos sin la preceptiva licencia» (2003: 495). I, efectivament, el «manament» del bisbe Dimes Lloris signat el 30 de setembre de 1594 per retirar l'obra de la venda fa al·lusió explícita a la mancança de llicència ordinària.<sup>13</sup> El prelat, acompanyat de presbíters i oficials, va convocar els llibreters de Barcelona, Bernat Cusana, Lluís Manescal, Joan Mall, Jeroni Genovés, Rafael Vives, Miquel Manescal, Francesc Trinxer, Pere del Tell, Gabriel Llobera, Joan Vela, Pere de Turpià, Jeroni Pi, Rafael Nogués, Onofre Guri, Jaume Micó, Alexandre Banus, T. Sanglés i Bertrand Andreu, i els va exhortar, sota multa de cinquanta ducats i amenaça de ser excomunicats, perquè

no gosen ni presumescan vendre libros aliquos intitulos *Llibre de la vida y miracles dels gloriosos màrtirs s. Madrona cos sanct de Barcelona y de s. Celdoni y s. Armenter, cossos sants de Cardona*, compost per lo reverent fra Salvador Pons, de l'orde de predicadors. Addendo quia inmiscuit uitam beatae Matronae (...) eiusque miraculorum sanctis (...) dioci. Bar. absque ordinarii licentia. (f. 23r)<sup>14</sup>

12 Al Decret s'explicitava «(...) es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor (...). Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo (...) y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres (...). Enseñen con esmero los obispos (...) saludables ejemplos de los santos y los milagros que Dios ha obrado por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos» (López de Ayala 1847: 328-330).

13 Arxiu Diocesà de Barcelona, Reg. *Communium* vol. 70, 1594-97, «Manament fet a tots los llibraters de la ciutat de Barcelona», f. 23.

14 L'estat del document, amb algunes taques de tinta, no permet llegir algun mot. Agraïsc l'assessorament del llatíntista Antoni Biosca en aquesta qüestió.

Caldria parar atenció a aquest argument, perquè com he especificat a l'inici, l'obra incloïa les aprovacions oportunes: les dels superiors de l'orde, i la de l'autoritat eclesiàstica, en aquest cas concret obtinguda a través del comissionat de l'arquebisbe Joan Terés, Domingo Pasqual, i després, la llicència de l'arquebisbe on s'explicitava que les autoritats «concedimus facultatem imprimendi in nostra diocesi».<sup>15</sup>

Tanmateix, sembla que el bisbe Dimes Lloris era particularment inflexible amb els requisits per concedir llicències d'impressió i circulació d'obres a la seua diòcesi. De fet, Camprubí (2011-2012: 102) dona notícia de diverses ocasions en què el bisbe convocà al palau episcopal diversos impressors de la ciutat per amenaçar-los amb l'excomunió si gosaven imprimir qualsevol paper sense la llicència atorgada per ell mateix. Així s'esdevingué amb Jaume Boivila, el 1590; amb Pere Pau Malo, el 1592; i amb el mateix Malo, i altres, com Jeroni Margarit, Sebastià de Cormellas i Noël Barasson, el 1593.<sup>16</sup> A més, fins i tot, exigia que les obres comptaren tant amb les aprovacions o censures prèvies habituals (dels superiors de l'orde, i de les autoritats eclesiàstiques o civils) que avalaven la idoneïtat de l'obra, com d'una llicència posterior, obtinguda només després de constatar que l'imprés presentava el mateix text que l'original.<sup>17</sup>

Salvador Pons havia de ser coneixedor d'aquestes exigències, perquè les altres obres anteriors, *l'Exposició sobre el Psalm Miserere mei Deus* (1592) i el *Llibre amb les vides de santa Eulàlia de Barcelona* i Ramon de Penyafort (1593), inclouen, primer, les aprovacions prèvies preceptives dels superiors de l'orde dominica, i després, clarament diferenciades i identificades a l'encapçalament, tant l'aprovació prèvia de l'autoritat eclesiàstica, obtinguda per l'anàlisi d'un comissionat del bisbe, com la llicència d'impressió signada pel bisbe Lloris, una vegada comprovat que el text era idèntic a l'original. A les dues obres anteriors de Pons, l'aprovació prèvia havia estat atorgada per Pere Gil «religiós de la Companya de Jesus, per comissió del molt il·lustre y reuerendíssim senyor don Joan Dymas Loris, bisbe de Barcelona, y del Consell de sa Magestat» (Pons 1592: 5r i 1593: 3r), i era el mateix Gil

---

15 Fernández (1997: 36) recorda que a Catalunya al segle XVI, i encara a part del XVII, l'administració reial gairebé no va intervenir en la censura prèvia i fou l'autoritat eclesiàstica –principalment els bisbes–, la que va prendre la iniciativa en el control ideològic del llibre. Sobre la qüestió, vegeu també Peña (1996: 182-192).

16 Parem atenció, per exemple, a les exhortacions adreçades a Jaume Boivila: «Mon sr. Rm. [bisbe] de Barcelona mana a Jaques Boyvila, stamper, ciutadà de Barcelona, constituït devant de Sa. Rma. en lo palau episcopal, que a pena de sinquantu ducats, aplicadors a obres pias, y de excomunicació de major en subsidi y altres penas ben vistas per Sa. Rma., que desta hora en avant no stampe ni fassa stampar cosa alguna *sens expressa licentia de dit mon Sr. Rm.*», exhortacions que es repetiren en termes idèntics a la resta d'impressors esmentats (Camprubí 2011-2012: 102).

17 El requisit de la censura prèvia s'imposà a Catalunya només a partir de 1573 per edicte del virrei Hernando de Toledo, però amb menys exigències que a Castella. No s'hi explicitava, per exemple, que, com al regne de Castella, a més de la necessitat d'obtenir l'aprovació prèvia, calia acarar la impressió amb l'original manuscrit signat, o la inclusió de la llicència d'impressió i del privilegi, en cas que n'hi haguera (Camprubí 2011-2012: 100). El requisit de l'examen del primer text imprés no es generalitzà a la diòcesi fins al 1617, quan el bisbe Lluís Sans i Còdol decretà que «la primera forma que trauran de las stampas aporten a nós perquè vejam si concorda ab lo original o tindrà cosa diferent d'ell» (Camprubí 2011-2012: 103).

qui havia verificat, *a posteriori*, en tots dos casos, que l'imprés era «conforme» a l'original manuscrit autoritzat prèviament, un requisit que no solem veure explícit en altres obres coetànies publicades en les diòcesis del Principat.<sup>18</sup> Després d'aquesta comprovació, hi apareix la llicència concedida pel bisbe Dimes Lloris, on s'especifica la fórmula «concedimus licència *imprimendi et divulgandi* eum in nostra diocesi» (Pons 1592: 5v i 1593: 4r).

Com es comprova, el bisbe Lloris exigia un gran rigor per a la concessió de les llicències d'impressió –especialment en les obres de contingut religiós–, a imitació del procediment editorial que havia fixat la Pragmàtica de 1558 de Felip II per al regne de Castella, on també l'imprés havia de confrontar-se amb el manuscrit per corroborar-ne la fidelitat (Moll 1594: 89).<sup>19</sup> I, certament, en el *Llibre de la vida de santa Madrona, Celdoni i Armenter* de Pons no s'hi especifica aquesta circumstància: després de les aprovacions prèvies, directament hi figura la llicència de l'arquebisbe de Tarragona, que concedia el permís d'impressió per a la seua diòcesi. I, potser, ací tenim un altre particular que permetria justificar el segrest de les obres: la llicència que hi figurava no havia estat concedida pel bisbe de la diòcesi –recordem que així ho havia explicitat a diversos impressors–, i per tant, no permeté que l'obra fora *divulgada* en la diòcesi de Barcelona, i per això el bisbe manà els llibreters específicament que no gosaren de vendre'n exemplars.

Si Pons, doncs, coneixia el procediment per imprimir a la diòcesi de Barcelona, ja que l'havia seguit en l'edició de les dues obres anteriors, convindria detenir-se a considerar per què en aquest cas no seguí les mateixes passes per obtenir els permisos necessaris per a la impressió i venda. A més, ja he recordat més amunt, en parlar de l'autor, la relació estreta que havia mantingut amb el bisbe de Barcelona, del que havia estat comissionat; i de fet, és al mateix Dimes Lloris a qui dedicà l'*Exposició sobre el Psalm Miserere mei Deus* només un parell d'anys abans. Per què, doncs, evitar la seua supervisió en lloc d'aprofitar-la per garantir-ne la impressió? Per què buscà, en canvi, l'aprovació de l'arquebisbe Terés? Sembla que, en aquest cas, Pons preferí explorar una altra via per publicar l'obra, diferent a la que havia seguit per a l'edició de les dues anteriors. No sembla una circumstància casual, doncs estem referint-nos a tres produccions molt properes en el temps (1592, 1593, i 1594). Tal volta, en aquesta obra havia alguns aspectes que podrien resultar problemàtics a ulls del bisbe Lloris, o del seu comissionat Pere Gil, i preferí explorar altres camins per obtenir-ne l'aprovació.

L'obra de Pons, enllestida a les darreries del Cinccents, s'ha d'emmarcar en un context de revisió de la matèria hagiogràfica. Arreu de tota l'Europa catòlica en aquest període s'estaven engegant iniciatives orientades a la legitimació de les devocions locals, el que implicava la revisió i esmena

---

18 En el cas de l'*Exposició sobre el Psalm Miserere mei Deus*, Gil afirmava: «Està vist i comprovat lo present llibre imprès en son original, y està conforme a ell» (Pons 1592: 5r); i en l'obra hagiogràfica dedicada a santa Eulàlia i sant Ramon de Penyafort, llegim: «Estas dos vidas se han conferidas en lo original y son conformes a ell» (Pons 1593: f. 3v).

19 En moltes obres de contingut religiós, on també hi intervingué Dimes Lloris, veiem acomplit el requisit d'acarar l'imprés amb l'original, per exemple en l'obra de Pedro de Ribadeneira, *Historia ecclesiastica del scisma del Reyno de Inglaterra*, impresa a Barcelona en 1588 per Jaume Cendrat i Jeroni Genovés.

dels relats de procedència medieval (Arronis 2022: 197-199). I també en el context català s'estaven duent a terme empreses semblants, i en el context de la diòcesi de Barcelona, precisament el bisbe Lloris, i la seua mà dreta, Pere Gil, hi estaven particularment avesats.

Se sol considerar que els relats hagiogràfics medievals que difonien les devocions, eren plens d'elements llegendaris i meravellosos, validats per la credulitat dels devots, i de pràctiques pies heterodoxes, sovint titllades com a «populars», mentre que, en contraposició, els relats posteriors a Trento, o relats *reformats*, apareixien porgats d'aquests elements. Certament, els relats reformats partien de la revisió de les hagiografies medievals, però aquesta revisió no ambicionava buidar-les d'elements meravellosos, com se sol creure, sinó ben al contrari, conferir-los autoritat per tal de preservar tots els episodis i miracles que pogueren ser legitimats. Com es desprén d'altres estudis realitzats, la revisió dels relats hagiogràfics en l'època posttridentina és principalment de naturalesa justificativa, més que expurgativa; la diferència principal, doncs, rau en els criteris que s'empren per presentar els relats, ja que, particularment a partir de Trento, s'intentarà aplicar el mètode històric, per exemple, identificant les autoritats en què es basen els fets narrats. Així, les hagiografies reformades es caracteritzaran per defugir tot allò *apòcrif*, és a dir, allò que no té un origen conegut, perquè no prové ni d'una font de prestigi ni es fonamenta en un document històric.<sup>20</sup> Per revertir aquesta problemàtica, els relats normalment inclouran la declaració profusa de les autoritats en què es basen, o bé al ludiran a la documentació en què es fonamenten (actes, documents notariais, etc.). Pel que fa a les pràctiques devotes descrites relacionades amb el culte a les relíquies, titllades de «populars», només aquelles que incitaren clarament a la superstició o a la idolatria foren eliminades dels textos, mentres que la majoria, esmenades si calia, foren permeses i difoses. I pel que fa als miracles, només se suprimiren aquells en els que no es pogué aportar autoritat o testimoni que els confegira legitimitat (nom dels beneficiats, lloc i data del succés prodigiós, etc.); com es declara a moltes obres, només es difonien aquells miracles que estigueren degudament fonamentats.<sup>21</sup> Convé, per tant, no reduir la complexitat del procés de revisió a què foren sotmeses les hagiografies d'origen medieval. I, encara que puga sorprendre el lector actual, els miracles i les pràctiques devotes descrites per Pons no resultaven problemàtics des del punt de vista de l'ortodòxia posttridentina, ja que es narraven acomplint els preceptes de l'hagiografia reformada. L'obra, per tant, no fou prohibida pel tractament que rebien aquestes devocions arrelades.

En canvi, com he tractat de mostrar, sí que hi havia altres aspectes problemàtics que no havien estat considerats. En el cas de santa Madrona, hi havia un problema latent en la construcció de l'hagiografia: la versió medieval, molt difosa i arrelada, era apòcrifa, i no coincidia amb les notícies

---

<sup>20</sup>Sobre la problemàtica del contingut apòcrif en l'hagiografia, i les estratègies per evitar-ho, vegeu Baños (2020).

<sup>21</sup>Per a il·lustrar aquestes qüestions, poden resultar significatius els estudis realitzats sobre les hagiografies reformades de sant Vicent Ferrer. Per exemple, a Arronis (2021b) analitza les diferents estratègies justificatives emprades pels hagiògrafs vicentins per donar cabuda a miracles d'origen dubtós, i a Arronis (2021c), les estratègies emprades per redreçar pràctiques que pogueren ser titllades de supersticioses, com ara la recitació ritual d'oracions de caràcter preventiu.

de la santa arplegades a les fonts autoritzades, com ara alguns martirologis, com el de Beda o el d'Usuard, ni amb el relat inclòs al Breviari de la diòcesi enllestit pel bisbe Guillem Caçador el 1560. Per tant, calia revisar la devoció existent, que enaltia la devoció per una òrfena barcelonina que es convertí al cristianisme en Roma, i que fou martiritzada pel «president de la terra» (*Flos Sanctorum* 1524: f. 266v), per apropar-la al relat *oficial* de la màrtir grega, criada d'una vídua gentil. No es tractava d'un cas aïllat, el mateix succeí, per exemple, amb el relat de sant Sever, bisbe de Barcelona, ja que l'hagiografia medieval més difosa i arrelada en la pietat popular corresponia a la vida de sant Sever, bisbe de Ravenna, teixidor d'origen humil, pel que a l'època postridentina calgué esmenar notablement el relat del bisbe català per diferenciar-lo del seu homònim italià.<sup>22</sup>

No havia estat notat fins ara que Salvador Pons feu una versió lliure del relat de Madrona, on fongué la versió medieval apòcrifa, probablement encara viva en la devoció popular, amb les notícies arplegades a les fonts autoritzades, com el Breviari de la diòcesi, i tal volta, ací podem trobar causes rellevants que pogueren explicar possibles discrepàncies tant amb Pere Gil com amb el bisbe Lloris davant el resultat final proposat per Pons. Per a la majoria d'hagiògrafs postridentins, el contingut apòcrif afavoria el descrèdit per la matèria, i de fet, era causa provada d'interdicció, com es pot llegir en algunes entrades genèriques de l'índex d'obres prohibides de l'inquisidor Fernando de Valdés de 1559.<sup>23</sup>

De fet, i a diferència de Pons, altres hagiògrafs coetanis proposaren un relat de la santa basat exclusivament en les notícies dels martirologis, com és el cas del mateix Gil. Gil, mà dreta del bisbe Dimes Lloris, fou precisament un dels encarregats de dur a terme la investigació sobre els relats dels sants de la diòcesi, i de comprovar l'autenticitat d'algunes de les relíquies, i els apunts manuscrits conservats sobre les *Vides de sants de Catalunya*, són una prova d'aquests esforços (Fàbrega 1958: 6). Les conclusions que Gil exposà en cadascun dels relats que revisà solen estar ben fonamentades, i a més, no defuig explicar els aspectes problemàtics que presenten; malauradament, al manuscrit, al capítol dedicat a Madrona només hi consta la rúbrica inicial que encapçala un full romà en blanc. Afortunadament, però, comptem amb una carta que, en 1601, Pere Gil escrigué al nou bisbe de la diòcesi, Alfons Coloma, quan s'assabentà de la intenció del bisbe d'enllestir un nou ofici per a alguns sants catalans. A la lletra, Gil es posava a la seua disposició, i li compartia els avanços que havia assolit amb aquest mateix objectiu. Així, li resumí moltes de les hagiografies reformades dels sants catalans, explicitant les fonts i autoritats que havia seguit per enllestir-les. En el cas de Madrona, especificava: «La de Madrona, està dilatada sobre paraulas de martyrologis» (f. 1r).<sup>24</sup>

---

22 Vegeu l'estudi del cas a Arronis (2021a).

23 L'entrada genèrica 604 d'aquest Índex dictaminava que: «Los libros de romance y horas sobredichas se prohíben, porque algunos dellos no conviene que anden en romance. Otros porque contienen cosas vanas, curiosas y apòcrifas, y supersitiosas, y otros porque tienen errores y heregías» (Martínez de Bujanda 1984: 680). El contingut apòcrif, per tant, era considerat un dels aspectes problemàtics dels textos, i causa de la seua interdicció.

24 Arxiu de la Corona d'Aragó, Sig. Monacals d'Hisenda, llig. grans, 286 (ff. 1-2).

Encara que en aquest cas la informació és mínima, és suficient per comprovar que Gil només es basà en els martirologis –com el breviari del bisbe Caçador–, és a dir, consideraria que Madrona era una santa de Tessalònica martiritzada a mans de la vídua gentil, i no hi faria cap esment als episodis apòcrifs, com ara el suposat viatge a Roma amb el seu oncle on s’hauria convertit al cristianisme.

També altres dominics vinculats al convent de santa Caterina de Barcelona destacaren en aquesta tasca de revisió de l’hagiografia pròpia. Alguns s’acostaren a la qüestió de manera puntual, com és el cas del dominic valencià Francesc Diago, que inclogué la vida de santa Madrona a la seua *Historia de los Victorísimos antiguos Condes de Barcelona* (1603).<sup>25</sup> Diago hi reproduí, traduïda, la narració que difonia el Breviari de Barcelona del bisbe Caçador, i així ho declarava,<sup>26</sup> i en aquesta versió no s’inclouen episodis apòcrifs, com ara al·lusions a l’orfanat de la santa, o a la seua estada a Roma amb les comunitats clandestines i la conversió posterior. En canvi, un altre dominic del convent, Antoni Vicenç Domènec, coetani del mateix Diago, a la seua *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del principado de Cataluña* (1602) oferí la mateixa versió del relat que Pons. Com és habitual al seu santoral, Domènec obri el capítol amb una declaració profusa de les autoritats que afirma haver fet servir per enllestir la *vida* de la màrtir grega, on podem llegir que

Ha se collegido de libros de mucha autoridad y de autores famosos como son el Marty. Ro.; el Dominicano, el Breviario de Barcelona, Beda, Usuardo, Adón en este dia, los Griegos en el Monologion, Pedro de Natalibus, en el li.3. de la Historia de los Santos, cap. 202; César Baronio en el comento sobre el Marty. Ro., y es la que sigue (Domènec 1602, I: 25r).

Com s’observa, però, en aquesta llarga enumeració d’autoritats omet el nom de Pons, a pesar que, en realitat, segueix gairebé fil per randa, traduït al castellà i lleugerament resumit, el seu relat, i, en conseqüència, inclou els episodis apòcrifs que refereixen que Madrona era òrfena, «de tierna edad, muriendo sus padres, recibíola en cuenta de hija un tío suyo», o que a Roma es convertí al cristianisme: «aquellos siervos de Dios la instruyeron en la fe explicándole las santas escrituras» (Domènec 1602, I: 25r). Aquesta omissió del nom de Pons en la declaració de les fonts, no pot ser casual, perquè en altres capítols del santoral sí que cita les obres de Pons entre les autoritats en què es basa, com ara en el capítol que dedica a Eulàlia de Barcelona (Domènec 1602, I, 15r) o a Ramon de Penyafort (Domènec 1602, II: 24r). I també, curiosament, el cita en el capítol dedicat als sants Fructuós, Eulogi i Auguri, inclosos al *Llibre de Madrona* (capítol cinquè), tot i que sense fer explícit el títol del volum: «el maestro F. Salvador Ponce en la vida destes Santos (...)» (Domènec 1602, I: 5v). Sembla, per tant, que el relat que Pons havia enllestit de Madrona resultava problemàtic en alguns entorns, i preferí no fer-ne al·lusió explícita. Comptat i debatut, mentres que Diago optà per no fer-se ressò de la versió de Pons, Domènec, que sí que ho feu, ometé citar el seu nom, tal volta per evitar suspicàcies.

<sup>25</sup>Diago havia estat lector de Teologia en el convent de santa Caterina de Barcelona.

<sup>26</sup>«Historia es esta que assí como yo la escrivo aquí la cuenta el Breviario antiguo de Barcelona, impresso en ella el año de mil y quinientos y sesenta» (Diago 1602: 100v).



També en el cas dels sants Celdoni i Armenter podia haver-hi aspectes problemàtics, com he fet notar, i per això els hagiògrafs posteriors coneixedors de l'obra de Pons, també optarem per ometre qualsevol referència al text. Domènec, de fet, en el capítol relatiu a aquests sants cavallers també segueix, traduint-lo, el llibre de Pons, però, com en el cas de Madrona, tampoc ací ho declara, al contrari, enumera novament un llarg llistat d'autoritats sense incloure'l: diferents martirologis, sant Isidor, sant Gregori, Prudenci, etc., (Domènec 1602, I: 18r).<sup>27</sup> En aquest cas, si bé en el relat de la vida dels cavallers no s'inclouïa cap episodi apòcrif, sí que hi havia qüestions controvertides relacionades amb la legitimitat de les relíquies de Cardona, atès que, com ja he explicat més amunt, alguns autors, com Pere Gil, conclouïa al seu relat dedicat als sants que les relíquies es trobaven a Astorga, i no feia cap al·lusió a la seua custòdia en la vila de Cardona. I molts altres hagiògrafs coetanis defenien que les relíquies es custodiaven a Calahorra. En canvi, Domènec, que, com Pons, sí que defensa la legitimitat de les relíquies de Cardona, enlllestí un llarg al·legat per defensar aquest posicionament, «so pena» de ser considerat *temerari*,<sup>28</sup> però ometé qualsevol al·lusió a les conjectures i llegendes apòcrifes referides per Pons per tal d'explicar per què les relíquies havien arribat a Cellers:

el doctor Villegas dize que fus sagrados cuerpos estan agora en Calahorra. Pero engañase tomando las cabeças o otras reliquias principales dellos por los cuerpos enteros, como es costumbre (según dize Guillelmo Baldesano en la *Historia Tebea*) tener dos pueblos reliquias de un mesmo santo y atribuyr cada uno a sí todo el cuerpo. Yo puedo dezir que en esta pesquisa que tengo hecha para esta Historia, he visto muchos cuerpos santos, y entre ellos ay algunos de quienes piensan tener todo el cuerpo, y no tienen la tercera parte.<sup>29</sup> Por esto bien podrán en otras partes dezir si poseen algunas reliquias dellos (...) teniendo muy poco de su cuerpo. Lo cierto es que, pues tenemos auto auténtico que los cuerpos de los dichos s. están en Cardona, no podemos dexar de creerlo, so pena de ser temerarios. Y aunque no ay auto de cómo fueron llevados de Calahorra a Sallers, por ser cosa antiquíssima, pero ay auto de la translación, que se hizo dellos de Sallers a Cardona en 19 de octubre año de 1399 (Domènec 1602, I: 19r).

I, a continuació, com també havia fet Pons, reproduí aquesta acta de trasllat de les relíquies a la vila de Cardona, ara traduïda «en vulgar castellano», però seguint paraula a paraula el text de Pons.

<sup>27</sup>Tanmateix Domènec tradueix gairebé tot el relat, també els senyals prodigiosos relatats per Pons al capítol onzè, que anunciarien la intercessió dels sants, i que he citat més amunt; elimina només algun detall, com ara que només els xiquets podien veure aquests senyals: «Algunas vezes oyen que se mueven los cuerpos dentro de la mesma arca, y es grande señal que ha de cessar luego el mal tiempo. Acontece también otras vezes en la noche, quando ay tempestad, que aparecen ciertas lumbres a modo de corona de fuego, y estas se ponen en las reliquias (...)» (Domènec 1602, I: 20r).

<sup>28</sup>La *temeritat*, com l'*ofensa* o l'*escàndol*, era una qualificació teològica emprada pels inquisidors a l'hora d'analitzar les desviacions d'un text respecte de l'ortodòxia; si bé aquestes qualificacions no eren tan greus com els errors de fe, també podien conduir els devots més senzills a la desviació moral (Vega 2014: 154).

<sup>29</sup>Domènec, al llarg del seu santoral, emprarà sovint aquest argument per legitimar l'autenticitat de les relíquies conservades a indrets del Principat.

## Conclusions

He tractat de mostrar que a aquestes *vides* enllestides per Pons apareixien aspectes problemàtics que podrien haver compromés la seua aprovació prèvia, depenent de l'escrúpol censor de qui la concedira, i que aquests aspectes no tenen a veure amb l'expressió d'una suposada religiositat popular. Els sants sobre els que versa l'obra eren perfectament reconeguts i acceptats per les autoritats eclesiàstiques, i les pràctiques devotes descrites són similars a les que trobem a moltes obres hagiogràfiques de l'edat moderna. En canvi, els aspectes més conflictius semblen tenir a veure amb la presència d'elements apòcrifs, és a dir, d'origen desconegut, en els relats, ja que eren la principal causa d'esmena de les hagiografies postconciliars. I de fet, hem vist com altres hagiògrafs coetanis, com Pere Gil, proposaven versions de les vides sense aquests episodis procedents dels relats medievals.

El bisbe Dimes Lloris era especialment exigent amb la concessió de llicències d'obres religioses; de fet, exigia als impressors de la diòcesi que no imprimiren obres sense la seua llicència expressa, i per a la concessió d'aquestes llicències, exigia l'acarament de les obres amb l'original, un requisit poc habitual en aquelles dates al Principat. Així, doncs, justificà la retirada de la venda de l'obra adduint un problema de llicència ordinària, ja que la que l'obra incloïa havia estat concedida per l'arquebisbe de Tarragona, Joan Terés. Però més enllà d'aquesta raó adduïda, és evident que el text de Pons resultava problemàtic, perquè autors posteriors del mateix orde –i del mateix convent–, deliberadament, evitaren fer-se'n ressò, i, o bé no es basaren en la seua obra, com Diago, o si l'aprofitaren, com Domènec, ho feren silenciant el nom de l'autor i el títol del volum.

I sembla que també el mateix Pons sospitava que hi havia alguns aspectes que tal volta no hagueren comptat amb el vistiplau del bisbe Lloris, o del comissionat Pere Gil, ja que, per aconseguir l'aprovació i llicència escaients, en lloc de recórrer al bisbe de la seua diòcesi, com havia fet amb les obres immediatament anteriors, explorà una altra via que en possibilitara la impressió, ara a través de l'arquebisbe Joan Terés.

Carme Arronis. Hagiografia i censura: el cas del *Llibre de la vida i miracles de santa Madrona, i dels sants Celdoni i Armenter*, de Salvador Pons (1594)

## Bibliografia

- Arronis Llopis, C. (en premsa), «La revisió de l'hagiografia en la Contrareforma: Pere Gil i Antoni Vicenç Domènec», *Pedralbes. Revista d'història moderna*.
- (2022) «Catalan Lives of Saints after Trent (1575-1602)», en F. Baños (ed.), *Hispanic Hagiography in the Critical Context of the Reformations*, Turnhout: Brepols. Hagiologia, 19, pp. 189-214.
- (2021a) «Sever de Barcelona en la primera hagiografia reformada», *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad*, 1, pp. 153-182.
- (2021b) «El miracle de “Morella” de sant Vicent Ferrer: un exemple del tractament de la matèria miraculística a l'edat moderna», en A. Cortijo & E. Sánchez (eds.), *De la innovació al cànon. Noves tendències de recerca en Filologia Catalana: llengua, literatura, educació i cultura*, València: Afers, pp. 39-100.
- (2021c) «Superstition and faith: the prayer against the plague attributed to Saint Vincent Ferrer», en A. Cortijo & J. Antolí (eds.), *Approaches to New Trends in Research on Catalan Studies Linguistics, Literature, Education and Cultural Studies*, Peter Lang, pp. 39-57.
- Baños Vallejo, F. (2020) «“Lanzarían grandes carcajadas”. Lo apócrifo del flos sanctorum y la burla de los protestantes», *RILCE: Revista de filología hispánica*, vol. 36, n° 2, pp. 428-452.
- Caçador, G. (1560) *Breviarium Barcinonense*, Barcelona, Joan Trinxer.
- Camprubí, X. (2011-2012) *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, LIII, pp. 91-122.
- Diago, F. (1602) *Historia de los Victorisimos antiguos Condes de Barcelona*, Barcelona, Sebastià de Cormellas.
- Dilla Martí, R. (2017) *Sant Ramon de Penyafort. Imatge, devoció i santedat*, Tesi doctoral, Universitat de Barcelona.
- Domènec, A. V. (O.P.) (1602) *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del principado de Cataluña*, Barcelona, Gabriel Graells i Gerald Dòtil.
- Expósito Amagat, R. (2014) *Informació i persuasió: en els orígens de la premsa catalana (c. 1500-1720)*, Tesi doctoral, Universitat de Girona.
- Fàbrega Grau, A. (1958) «El P. Pedro Gil SJ (+ 1622) y su colección de vidas de santos», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXI, pp. 5-25.
- Fariás Muñoz, L. (2017) «Del text a l'estampa: representacions de santa Madrona de Barcelona en la literatura d'època moderna», *Matèria*, 12, pp. 71-90.
- Fernández, A. (1996) «Inquisició i censura de llibres a l'Espanya del segle XVI», *L'Avenç: Revista de història i cultura*, 210, pp. 36-39.
- Fernández Luzón, A. (2003) *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

Carme Arronis. Hagiografia i censura: el cas del *Llibre de la vida i miracles de santa Madrona, i dels sants Celdoni i Armenter*, de Salvador Pons (1594)

- (2005) *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Flos sanctorum* (1524), Barcelona, Carles Amorós.
- Galera i Pedrosa, A. (2000) *Sant Celdoni i Sant Ermenter: sis-cents anys a Cardona*, Cardona, Confraria dels Sants Màrtirs / Manuel Sala i Queralt.
- Gil, P. (S.J.) (1600 ca) *Vides de sants de Catalunya*, Ms. 235 de la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona.
- González Blanco, A. (2000) «Bibliografía sobre los santos mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio (II)», *Kalakorikos*, 5, pp. 371-390.
- López de Ayala, I. (ed. y trad.) (1847) *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Ramón Martín Indar.
- Martínez de Bujanda, J. (1984) *Index des livres interdits*, V. (Index de l'Inquisition Espagnole. 1551, 1554, 1559), Quebec, Centre d'Études de la Renaissance / Éditions de l'Université de Sherbrooke.
- Moll i Roqueta, J. (1994) «Implantación de la legislación castellana del libro en los reinos de la Corona de Aragón». *De la imprenta al lector: estudios sobre el libro español de los siglos XVI al XVIII*, Madrid, Arco libros, Instrumenta bibliologica, pp. 89-94.
- Torres Sans, X. (2014) «La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma». *Barcelona quaderns d'història*, 20, pp. 77-104.
- Peña, M. (1996) *Cataluña en el Renacimiento: libros y lenguas*, Lleida, Milenio
- Pons, S. (1592) *Exposició sobre del psalm Miserere mei Deus de David, ab un tractat del sagrament de la penitencia lo qual ensenya lo bon modo que han de tenir los penitents per a saber-se ben confessar*, Barcelona, Jaume Cendrath.
- (1593) *Llibre de la vida y miracles dels gloriosos sants, sancta Eulalia, patrona de Barcelona, y S. Ramon de Penyafort del orde de Predicadors*, Barcelona, N. Baresson.
- (1594) *Llibre de la vida y miracles dels gloriosos màrtirs S. Madrona, cos sant de Barcelona, y de S. Celdoni y Armenter, cossos sants de Cardona*, Tarragona, F. Robert.
- Vega Ramos, M.J. (2014) «El saber como conflicto: curiosidad herética y saberes inmoderados en la temprana modernidad», en C. Strosetzki (ed.), *Saberes Humanísticos*, Pamplona: Universidad de Navarra / Iberoamericana-Vervuert, pp. 153-183.